

Czétány György:
A történelem transzcendentális illúziója

Jelen tanulmány *A transzcendentális illúzió keletkezése és története* című könyvem egy kiegészítő fejezetének tekinthető. Ugyanakkor megértése szándékaim szerint nem előfeltételezi a könyv ismeretét. Másrészt viszont a könyvben kifejtett elmélet vázlatos ismertetése megkerülhetetlen a továbbiak szempontjából.

A könyv egy transzcendentális kritika kidolgozásának kísérlete. A kritika alapvető tárgya a valóság valamely szintetikus elvének egyoldalú használata a többi szintetikus elv elfedése által. Egy transzcendentális elv annyiban tekinthető látszatnak, amennyiben kizárólagos szintetikus elvként jelenik meg, mint ami egymagában konstituálja a valóság teljességét, noha a valóságot több szintetikus elv együttes működése konstituálja. A szintézis az, ami az összefüggéstelenségnek összefüggést ad, vagyis ami az összefüggéstelen sokaságból valamilyen összefüggést, valamilyen konzisztens egységet képez. A könyvben három szintetikus elv egyoldalú használatát tárgyalom. Ezek az elválasztó vagy diszjunktív szintézis, melynek egyoldalú használata az isteni rendnek alárendelt valóságban ölt testet; a vonatkoztató vagy konjunktív szintézis, melynek egyoldalú használata az Én reprezentációjának alárendelt valóság felfogását eredményezi; valamint az összekapcsoló vagy konnektív szintézis, melynek egyoldalú használata a világ aktuális eseményének alárendelődő valóságfelfogást jelent. A valóság konstituálása tekintetében a szintézisek egyoldalú használatát nevezem transzcendens használatnak, míg együttes használatukat immanens használatnak. A transzcendentális illúzió mindhárom formája a valóságot konstituáló három szintézis valamelyikének transzcendens használatából ered. A konstitutív szintézisek transzcendens használata pedig abból ered, hogy mindegyik szintézis a valóság konzisztens egységének látszatával kecsegtet. A transzcendentális kritika

tehát egyrészt kritikai filozófia, másrészt transzcendentális filozófia. E tekintetben a két aspektus nem választható el egymástól: a kritika transzcendentális megalapozottságú, a transzcendentális elméletből pedig a valóságra vonatkozóan egy kritikai alapállás következik.

A transzcendentális kritika további feladata annak felmutatása, hogy a különböző korokban jellemzően mely szintetikus elvek váltak és válnak egyeduralkodóvá az aktuális valóság konstituálásának tekintetében. E kritika alapján abban az esetben lehetséges egy történelemfilozófia kidolgozása, ha az egyes szintetikus elvek dominánssá válása a történeti időben jól körülhatárolható társadalmi formáknak feleltethető meg. Kutatásaim annak a hipotézisnek a felállításához vezettek, hogy az egyes szintézisek transzcendens használata tendenciózusan különböző történeti korokhoz, különböző, általuk meghatározott társadalmi berendezkedésekhez köthető. Így *tendenciájában* a diszjunktív szintézis transzcendens használata az ókori vallási társadalomhoz, a konjunktív szintézis transzcendens használata az újkori ipari társadalomhoz, míg a konnektív szintézis transzcendens használata a XX. századi fogyasztói társadalomhoz kapcsolható. A történelem transzcendentális illúziójának jelen vizsgálata egyúttal lehetőséget ad arra, hogy a könyvben kifejtett történelemfilozófiai koncepcióra reflektáljak, azt metodologikailag tisztázzam, vagyis választ adjak arra a kérdésre, hogy a szintézisek milyen használata teszi lehetővé ezt a történelemfilozófiát. Erre a tanulmány végén térek ki.

A könyvben a transzcendentális illúzió különböző aspektusait tárgyalom. Felvázolom a fogalom, az idő, a tér, az élet és a hatalom transzcendentális illúziójának három formáját a háromféle szintézis szerint. A továbbiakban ezen aspektusokat egészítem ki a történelemmel. Jelen esetben is az ott alkalmazott szerkezetet használom, vagyis a szintézisek együttes, immanens használatából indulok ki, hogy ezáltal mutathassam fel a valamely szintézis egyeduralkodóvá válásából származó illúziót.

A múlt történéseinek inkonzisztens sokaságából folyamatosan egy történet konzisztens képe rajzolódik ki számunkra, ám ez különböző formákat ölthet. Bizonyos történetek egy olyan elv, egy olyan törvény szerint szerveződnek, mely kiemeli és határozottan elválasztja egymástól

azokat az időfázisokat, melyek ciklikus ismétlést mutatnak. Más történetek szervező elve annak alanya (legyen az egy egyén, egy nép, az emberi szellem, vagy az emberi produktivitás), a történet erre a valahonnan valamilyen cél irányában haladó alanyra vonatkoztatva kap összefüggést. Megint más történetek szervező elve az elemeit mindig új módon, véletlenszerűen összekapcsoló esemény, mely ezáltal megtör minden ciklikusságot és linearitást, és a történetet e folytonosan megtörő jellegében mutatja be. Más szóval bizonyos történetek sorsszerűséget, más történetek fejlődést, megint mások véletlenszerűséget mutatnak. Sőt, a három elv együtt, egymással ütközve és egymást kiegészítve jut érvényre a kirajzolódó történetekben. Ugyanakkor mindháromban benne rejlik a tendencia, hogy a világtörténelem alapjává transzcendálja magát, mint annak egyetlen szintetikus elvét, ám épp együttes érvényesülésük vet ennek akadályt. A történelem transzcendentális illúziója valamely elvnek mint a történelem egyetlen konstitutív elvének a kiemelésében és a többi elfedésében áll. Az elv transzcendens, vagyis történelmen túli ideaként mutatkozik meg, míg a történelem az ideának és az általa implikált szintézisnek rendelődik alá. Így adódik az isteni rendnek alárendelt ciklikus történelem, a teleologikus szubjektumnak alárendelt lineáris történelem és a világ eseményének alárendelt kontingens történelem. Lássuk e három formát a történelem néhány teoretikus megközelítésén keresztül!

A ciklikus történelem

Ahogy Eliade fogalmaz, az idő periodikusan ismétlődő folyamatként való elgondolásának alapja a csillagok és bolygók mozgásához, illetve az időszakok (napszakok, hónapok, évszakok) periodikus megújulásához kötött szertartások (az újév mint az élet megújítása, a kozmogónia megismétlése).¹ Ennek kiterjesztéseként jön létre a „Nagy Idő”, vagyis az egymást követő korszakok ciklusának mítosza. A ciklus az aranykorral kezdődik, amely egy hanyatló-fáradó folyamatnak adja át helyét, mely-

¹ Eliade 2006, 81-112.

nek minden egyes fázisa, sőt minden egyes pillanata romlást jelent az előzőhöz képest. Az aktuális jelen a ciklus utolsó fázisában helyezkedik el.² A „Nagy Idő” végén a kozmosz időszakosan elpusztul, majd újjászületik és kezdetét veszi egy újabb aranykor.³ Bizonyos kultúrákban azonban idővel az újjászületés már nem a teremtéshez való visszatérésként jelenik meg. Mivel az aktuális kor a „Nagy Idő” szerinti újjászületéstől és az újabb aranykortól még távoli, a ciklus hanyatló görbéjén időző kor, ezért a teremtés rituális ismétlése egyre kevésbé tudja ellensúlyozni a kor állapotának romlottságát. Ekkor pedig az e körforgásból való szabadulás mikéntje válik a vallások és bölcseletek alapkérdésévé (Buddha, Platón: *Phaidrosz*).⁴

Ez esetben tehát egy ciklikus történelemképpel van dolgunk. Ám itt a „történelem” szó használata máris problematikusnak mutatkozik. Talán a „ciklikus természet” kifejezés helytállóbb volna, minthogy e szemlélet alapja a természeti jelenségek ciklikus váltakozása és visszatérése – beleértve az emberi természet jelenségeit is. Erre az elképzelésre bukkanhatunk a korai görög bölcseletben is. Ezt jelzi, hogy több preszókratikus filozófusnál az időbeli változás ciklikussága a mérték elvével kapcsolódik össze. Talán ez alapján értelmezhető az a bizonyos első fennmaradt töredék Anaximandrosztól, miszerint a dolgok „büntetést és jóvátételt fizetnek egymásnak jogtalankodásaikért az Idő elrendelése szerint”.⁵ Kirk, Raven és Schofield értelmezése alapján itt olyan ellentétes szubsztanciákról lehet szó (mint például meleg és hideg), melyek

² Lásd *Munkák és napok*, 108-201.

³ Eliade 2006, 165, 191. Az idő megújulása, az új aranykor időnként aktuális történeti eseményben testesül meg, mégpedig az új király megkoronázásának eseményében. Így tekintett magára Assurbanipál és Nabukodonozor, de így tekintett Augustusra *Aeneis*-ben Vergilius is (I 254-296). Eliade 2006, 187, 196-197.

⁴ I. m. 172-173. „[A]z ember egyszerűen a szemlélésüktől [ti. az *aionok* örökké ismétlődő ciklusának szemlélésétől] megrémülve dőbben a felismerésre, hogy újra meg újra el kell tűnnie a végeláthatatlan szenvedést miriádnyi és milliónyi újjászületése során. Így gerjed föl benne a menekülés vágya, hogy egyszer s mindenkorra meghaladj a ’leven létező’ állapotát.” I. m. 171.

⁵ Szimplikiosz *in phys.* p. 24, 17 Diels, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 183.

valamelyikének túlsúlya ellentéte rovására „jogtalankodásnak” minősül, amelynek következménye a büntetés és a jóvátétel, vagyis az egyensúly helyreállítása azáltal, hogy ezúttal az ellentétes szubsztancia válik dominánssá és követ el ezzel újabb jogtalanságot. Mindez az idő bizonyos elrendeléséhez kötődik, azaz egy bizonyos határidőhöz (a meleg nyári jogtalankodását a hideg téli dominanciája teszi jóvá annak mértéke szerint, és fordítva).⁶ Hérakleitosznál is találunk hasonló, az ellentétek egymást kiegyensúlyozó váltakozására utaló töredékeket. Például: „Nem értik, a viszálykodó hogyan van egyetértésben önmagával: ellenfeszülő összeköttetés, amilyen az íjé és a lüaráé.”⁷ Vagy: „Tudni kell, hogy a háború közös, és az igazságosság viszály és szükségszerűség révén történik.”⁸ Empedoklész két visszatérő kozmikus ciklus között tesz különbséget. Az egyikben a négy elem vagy „gyökér” (föld, víz, levegő, tűz) a Szeretet révén egybegyűlik, míg a másikban elválasztja őket a Viszály.⁹ Mikor a Viszály a kozmikus örvény peremére szorul, közepén pedig a Szeretet kibontakozik és benne az elemek összegyűlnek és összekeverednek, ebből „halandók számtalan neme eredt”.¹⁰ A sztoikusok szerint a nagy év leteltével minden éterszerű tűzzé válva pusztul el, vagyis „áttüzesedik” (*ekpürószisz*). Majd a tűzből egymásután kialakul a többi elem, valamint keveredésükből a múlandó dolgok, ezáltal pedig létrejön ugyanaz a világrend és megismétlődik ugyanaz a kozmikus folyamat, öröktől fogva és örökkévalóan.¹¹

Löwith mutat rá arra, hogy a történelem megértésének mintáját a görögök (és a rómaiak) számára a kozmoszban megfigyelhető keletkezés és pusztulás általános törvénye jelentette, melynek alapja a természeti folyamatok periodikus szabályszerűségeinek megfigyelése. A történe-

⁶ I. m. 186-187.

⁷ fr. 51, Hipppolitosz *ref.* IX 9, 1, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 286-287.

⁸ fr. 80, Órigenész *Cels.* VI 42, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 289.

⁹ fr. 17, 1-13, Szimplikiosz in *phys.* p. 158, 1 Diels, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 416-417.

¹⁰ fr. 35, Szimplikiosz in *cael.* p. 529, 1 Heiberg és in *phys.* p. 32, 13 Diels, in: Kirk, Raven, Schofield 2002, 428-429.

¹¹ Areiosz Didümosz 2005, 109-111, fr. 36-38. (Eusebiosz, PE XV 19,1-3; 20, 4-5; II 385, 2-7; Sztobaios I 1:370-372 H.)

lemben is a változhatatlanra koncentráltak, nem pedig arra, ami változik.¹² Arisztotelész szerint a költészet azért filozofikusabb a történetírásnál, mert a költészet a lehetséges elbeszélésén keresztül is az általános megragadására törekszik, míg a történetírás a valóság elbeszélése által pusztán az egyedit ragadja meg.¹³ Vagyis a történelemnek nem lehet filozófiája, a történelem eseményeinek tanulmányozása nem segíthet hozzá az első okok megragadásához.

Mindazonáltal a történeti munkákat is áthatja a keletkezés és pusztulás törvénye. Jó példa erre Polübiosz, aki Róma történetéről írt művének hatodik könyvében állapítja meg azt az általános elvet, miszerint „minden, ami csak létezik, alá van vetve a változás és a hanyatlás törvényének.” Ez a törvény az alkotmányokra is vonatkozik.¹⁴ Azonban különbséget kell tenni egy állam összeomlásának külső és belső oka között. Míg a külső okokra nem adható megbízható magyarázat, addig a belső okok meghatározhatók a fenti törvény alapján. Egyrészt megállapítható az egyes államformákon belüli változások, vagyis hanyatlásuk törvénye, másrészt ennek alapján az államformák egymásra következésének törvénye. Az előbbi kapcsán általánosan elmondható, hogy egy államban, amely biztosította hosszantartó fennmaradását és jólétét, a mértéktelenség és a becsvágy, a rangok és címek hajszolása, valamint a pazarlás egyre jellemzőbbé és intenzívebbé válik, ami a tömeg egy részét irigységgel, másik részét gőggel tölti el. Ez engedetlenséghez és önkényhez vezet, ami az adott államforma hanyatlását eredményezi.¹⁵

Ami az államformák szukcesszivitását illeti, az első kialakuló államforma a monarchia: kezdetben, amikor az emberek még hordákban élnek, a legbátrabbak és legerősebbek emelkednek ki vezetőkként, így kialakul a nyers erőszakon és kényszeren alapuló egyeduralom. Amint e hordákban megerősödik az egymáshoz tartozás érzése, a közösségi érzés, és megjelenik egy erkölcsi rend, az egyeduralom erőszakossága enyhülésével és az erkölcsi rendet megszilárdító és megerősítő szabályok beveze-

¹² Löwith 1996, 42-43.

¹³ *Poétika*, 51b.

¹⁴ Polübiosz 2002, 427.

¹⁵ I. m. 427-428.

tésével királysággá alakul. Az engedelmesség alapja itt már nem a félelem, hanem a józan értelem: az uralkodó alattvalói biztonságát növeli és szükségleteik kielégítését biztosítja. A királyok a nép életmódja szerint élnek és semmilyen módon nem igyekeznek kiemelkedni közülük. A bőség hatására azonban az örökösök már önmagukra kiváltságosokként tekintenek, ami felháborodást, gyűlöletet és irigységet kelt velük szemben, és végül összeesküvésekhez vezet. A királyság zsarnoksággá válik, ami hanyatlásának jele. Az összeesküvők megdöntik az egyeduralmat, a nép pedig hálából e csoportot teszi meg vezetőjévé – kialakul az arisztokrácia. A vezetők kezdetben a nép általános jólétét tartják szem előtt, később azonban eluralkodik örökösiken a kapzsiság, a tivornyázás és az erőszakoskodás, ami által az arisztokrácia oligarchiává zuhlik. A tömeg ismét megvonja bizalmát a hatalomtól, fellázad és elűzi a vezetőket, de nem mer helyükbe egy másik csoportot, vagy egy uralkodót állítani, mert emlékezetében erősen élnek még mindkét forma rémtettei, így ezúttal arra jut, hogy pusztán saját magában bízhat. A nép magára vállalja a közügyek intézésének gondját és felelősségét, és ezáltal létrehozza a demokráciát. Az újabb generációk azonban, akik már a szabadságot készen kapják és nem tartják különösebben értéknek, becsvágytól eltelve a demokráciát a minél nagyobb hatalom megszerzésének lehetőségeként látják. A demokrácia az erőszak és az ököljog uralmának adja át helyét, mígnem a nép egy új egyeduralkodót emel maga fölé és az államformák váltakozása előlről kezdődik.¹⁶

A változás voltaképpen oka az államforma alapelvének egyoldalúsága, melyben szükségszerűen benne rejlik a hitványabbá válás, ahogy a királyságban a zsarnokság, az arisztokratikus uralomban az oligarchia, a demokráciában pedig a tömegek uralma. Ezzel szemben ami a leginkább feltartóztathatja legalább egy időre e sorsszerű folyamatot és szilárdságot adhat egy államnak, az egy olyan kevert alkotmány, amely önmagában egyesíti az összes államforma legjobb vonásait, a monarchikus, az arisztokratikus és a demokratikus formát, úgy, hogy egyik sem válik benne uralkodóvá – ilyen kevert alkotmányt megvalósító állam

¹⁶ I. m. 390-394.

volt Lükurgosz Spártája, de ilyen a jelen Rómája is.¹⁷ Ám ez sem szünteti meg a hanyatlás minden jelenségre érvényes törvényét, csupán késlelteti annak idejét.

Polübiosz szerint az alkotmányok életciklusának törvénye magyarázza egy adott időben bizonyos államok fölényét más államokkal szemben. Például a hannibali háború idején Karthágó alkotmánya már túl volt ciklusa zenitjén, amikor még a királyok, a vének tanácsa és a nép együtt alkotott egy erős és virágzó államot – a háború idején Karthágóban már döntően a tömeg határozta meg állama ügyeit. Ezzel szemben Róma ez időben ciklusának csúcspontján volt, alkotmánya lehetővé tette, hogy államának legderekabb polgárai hozzák a döntéseket.¹⁸ A történelem eseményeinek alapja az egyes államok életútját meghatározó természeti törvény – és e törvény érvénye alól még a leghatalmasabb állam sem bújhat ki. Löwith idézi Polübioszt, aki akármennyire is úgy köt össze minden eseményt, mintha az Fortuna által Róma világuralmához vezetne, eközben Scipiónak a Karthágó eleste utáni azon kijelentésére emlékeztet, miszerint egyszer a győzelmes Róma is erre a sorsra jut.¹⁹ A ciklikusság gondolatát még a mediterrán világ feletti hatalom megszerzésének pillanata sem halványíthatja el.

A lineáris történelem

Ahogy Bultmann írja, az Ószövetség olyan egységként értelmezi a történelmet, melynek szubjektuma a nép, értelme pedig a nép Isten általi nevelése vagy irányítása. A történelemnek Isten terve ad irányt.²⁰ Ezzel a történelemnek egy radikálisan új értelme jelenik meg, amit érdemes részletesebben megvizsgálni. Az új történelemszemlélet kialakulásának alapja Jahvének a zsidó néppel kötött szövetsége. Az Ábrahámmal, valamint utódaival, vagyis Izrael népével kötött szövetség Jahve részéről

¹⁷ I. m. 395.

¹⁸ I. m. 423.

¹⁹ Löwith 1996, 45-47.

²⁰ Bultmann 1994, 31.

törvényadással, és engedelmesség esetén a nép vezetésével, illetve Kánaán kiválasztott földjének a nép rendelkezésére bocsátásával, azaz ezek ígéretével jár. Ábrahám és utódai számára a szövetség az engedelmességnek és a hűségnek az esküjét jelenti. A szövetség nem két független fél megállapodása, hanem az engedelmesség isteni parancsa és ennek a parancsnak a meghallása és megtartása. A szövetségre való kiválasztás, a nép elválasztása más népektől egy jelben testesül meg: a körülmetélkedés jelében. „Minden férfit körül kell metélni közületek, mégpedig előbőrötök húsát kell körülmetélni. Ez legyen a szövetség jele köztem és köztetek.”²¹ Aki nem viseli a szövetség jelét, az nem tartozik a kiválasztott néphez. „Aki a férfinemhez tartozik és nincs körülmetélve, akinek előbőrén a hús nincs körülmetélve, azt ki kell a népből taszítani. Az megszegte szövetségemet.”²²

Bár Jahve a nép között van, mégis Jahve és a nép minden esetben közvetett viszonyban, a közvetítés viszonyában van. A közvetítők: Mózes és a próféták, a *nabik*. A közvetítés Mózes esetében szemtől szembe, a *nabik* esetében látomás vagy álom képében történik.²³ A Jahve felől a prófétán át a nép felé vezető közvetítésnek két eleme van. Az egyik a *rúah*, a viharos lehelet, ami Jahvétől az elragadtatásba eső prófétára száll, hogy az isteni parancs közvetítőjeként elkötelezetté váljon.²⁴ A másik a *dábár*, a parancs Igéje.²⁵ A próféta az isteni parancs Igéjének elkötelezett tolmácsolója, az a száj, ami az Igét közvetíti: „Prófétát támasztok nekik testvéreik köréből, mint téged; neki adom ajkára szavaimat, s ő mindent tudtukra ad, amit parancsolok neki.”²⁶ A próféta által a nép felé közvetített Ige az engedelmesség választására szólít fel, és ezzel az embert mint bűnös léte mutatja meg önmagának. A bűnös lét már abban megnyilvánul, hogy az ember választhat: azért tud választani és azért kell válasz-

²¹ Ter17, 11.

²² Ter17, 14.

²³ Szám12, 6; 2Tör34, 10.

²⁴ Szám11, 17.25.29; 1Sám10,5-7; 19, 20-21.

²⁵ Ahogy Buber írja, a *rúah*tól kapja meg a próféta az indítékot, a *dábártól* a hatalmat. Buber, 87.

²⁶ 2Tör18, 18.

tania, mert megtörtént az elfordulás Jahvétől, mert megjelent az önmagának önmaga által parancsot adó ember. A próféta a Jahvétől elforduló király, illetve nép számára a pusztulás képeit jövendőli meg, és ezzel készíteti őket arra, hogy újra Jahve felé forduljanak.

A prófeciákban a választás parancsa mellett megjelenik egy ígéret, az üdvözülés eszkatológikus ígérete. Az üdvözülés a bűntől való megtisztulást jelenti. Azonban a bűntől való megtisztulást meg kell hogy előzze a bűn felett kimondott ítélet, a bűn tudatosulása és elítélése. Ézsaiás a Seregek Urának napját a Jahvétől elfordult ember feletti ítélet napjaként írja le. A kép az első emberpár bűnbeesésének történetét idézi:

Igen, a Seregek Urának napja megaláz majd minden gőgöt és hitványságot, és minden nagyravágyást. Megijed az emberi nagyság és az emberek gőgjét megaláztatás éri. Egyedül az Úr lesz magasztos azon a napon, és a bárányok mind összetörnek. A kősziklák barlangjaiba menekülnek az emberek és a föld hasadékaiba a rettenetet keltő Úr elől, amikor fölkel, hogy megrendítse a földet.²⁷

A jó és a rossz tudására vágyó, önmaga parancsa szerint élő ember tudatára ébred az Úrtól elfordult, bűnös mivoltának, és szégyenében igyekszik elrejtőzni az Ítéltől. A Seregek Urának napja a Jahvétől elfordult Ádám-ember bűnének napvilágra kerülése és megítéltetése.

Ez a nap mind Ézsaiás, mind Jeremiás prófeciájában egyszersmind Jahve megismerésének a napja is. Ezékiel és Jeremiás látomásában az üdvözült nép közvetlenül részesül a *rúah* adományában, ahogy Jahve törvénye is közvetlenül a szívekbe lesz írva, és az egyetlen viszony az engedelmség viszonya lesz. A közvetítés, a közvetett viszony - ami az elfordulás lehetőségét hordozta magában - megszűnik. Az engedetlenség kialakulására, az ember önmaga felé fordulására nem lesz mód. A nép Istene lesz, Isten pedig a nép Istene.

²⁷ Ézs2, 12-19.

Akkor egyetlen szívet adok nekik és új lelket: kitépem testükből a kőszívet és hússzívet adok nekik, hogy törvényem szerint éljenek, tartsák szem előtt parancsaimat, és teljesítsék őket. Akkor a népem lesznek, én meg az Istenük leszek.²⁸

Bensejükbe adom törvényemet, és a szívükbe írom. Én Istenük leszek, ők meg az én népem lesznek. És többé nem lesz szükség rá, hogy az egyik ember a másikat, testvér a testvért így tanítsa: Ismerd meg az Urat, mert mindnyájan ismerni fognak a legkisebbtől a legnagyobbig – mondja az Úr – mivel megbocsátom gonoszágaikat, és vétkükre többé nem emlékezem.²⁹

Mert a föld úgy lesz tele az Úr ismeretével, mint ahogy betöltik a vizek a tengert.³⁰

Az üdvözülésben a bűn eltörlésével megszűnik a bűnt lehetővé tevő választás, azaz a rossz tudásának lehetősége is. Az Istenhez közvetlenül viszonyuló nép immár a jót teszi és így megvalósítja az isteni parancs szerinti berendezkedést a földön. Ennek az időnek a beköszöntét Dávid sarja, az Úr szolgája, a Messiás tevékenysége jelenti, aki megtanulja elvetni a gonoszt és a jót választani.³¹ Mindez Izrael népének maradékára, vagyis az engedelmes, hívó népre vonatkozik. Jahve terve a nép maradékának üdvözülése, a többi nép pedig legtöbbször a terv megvalósításának eszközeként szerepel. Így a hódító Nabukodonozor Jeremiásnál Jahve szolgája,³² Deutero-Ézsaiás pedig Küroszt Jahve felkentjeként ábrázolja.³³ Ám Deutero-Ézsaiás prófécijában az Úr szolgája nemcsak a maradék megváltásáért kell hogy fáradozzon, hanem ezen túlmenően minden nép, minden nemzet üdvözüléséért is. „Kevés az, hogy szolgám légy, s fölemeld Jákob törzsét, és visszatérítsd Izrael maradékát. Nézd, a

²⁸ Ez11,19-20; vö. 36,26-28.

²⁹ Jer31,33-34, vö. 32,36-41.

³⁰ Ézs11,9.

³¹ Ézs7,14.

³² Jer27,6.

³³ Ézs45,1.

nemzetek világosságává tettelek, hogy üdvösségem eljusson a föld határáig.”³⁴ A Messiás feladata az egész földet az isteni parancs szerint berendező ember napjának megvalósítása, az Isten által teremtetett Ádám-ember eredeti, paradicsomi létének helyreállítása, ám immár az Isten és az ember közötti közvetlen viszonyban, a Jahvétől való elfordulás lehetősége nélkül.

Bultmann számára Pál az, aki felfedezi az emberi egzisztencia történetiségét, „azt a történetet, amelyet mindenki maga él át és amely által elnyeri valódi lényegét.”³⁵ E történetiség ugyancsak iránnyal és értelemmel bír. Az emberi egzisztencia története egy abszolút múlt, Ádám bűne, és egy abszolút jövő, Krisztus második eljövele között játszódik. A múlt a törvény – illetve annak megtagadása – által feléledt, öröklött bűnként, míg a jövő a kegyelem ajándékaként hat a mindenkori jelenben. „Amikor azonban elhatalmasodott a bűn, túláradt a kegyelem, hogy amint halált hozóan uralkodott a bűn, úgy uralkodjék az örök életre szóló megigazulással a kegyelem is, Urunk, Jézus Krisztus által.”³⁶ A kegyelem áradása azt jelenti, hogy Krisztus halála egyszersmind „a régi ember keresztfeszítése”, aki ezáltal megszabadulhat a bűntől és új életre, a test szerinti élet helyett a lélek szerinti életre kelhet Krisztusban.³⁷ „Mert a bűn zsoldja a halál, Isten kegyelmi ajándéka azonban az örök élet Jézus Krisztusban, a mi Urunkban.”³⁸

A keresztnységben Ágostonnal kezdődően az egyéni üdvtörténet változatlan érvénye jelentőségében háttérbe szorítja a világi történelem változó eseményeit és a voltaképpeni történetis épp az emberi egzisztencia e két sférája, a *civitas Dei* és a *civitas terrena* közötti konfliktusként mutatkozik meg. Joachim de Floris az, aki 1200 körül elsőként a kétféle történelem nagyszabású szintézisével próbálkozik. Míg a keresztény egyház számára az üdvtörténet értelmét kinyilatkoztató Újszövetség, azaz az Ige megtestesülése az ószövetségi történet és törvény beteljesedé-

³⁴ Ézs49,6.

³⁵ Bultmann 1994, 56.

³⁶ Róm5, 20-21.

³⁷ Róm6, 1-11; 8, 1-18.

³⁸ Róm6, 23.

sét és az örök igazság kinyilatkoztatását jelenti, melynek hirdetésére maga az egyház hivatott, addig Joachim számára az Újszövetség maga is történetivé, és ezáltal időben változó érvényűvé válik. A Jelenések Könyve tanulmányozása alapján Joachim arra a következtetésre jut: eljön az idő, méghozzá hamarosan, amikor az Újszövetséget terjesztő katolikus egyházat fel kell váltania az Örök Evangéliumot hirdető kolostori közösségnek, vagyis az Atya őszövetségi törvényét és a Fiú újszövetségi parancsát a Szent Lélek közösségének kell követnie.³⁹

Lessing e hármas felosztást veszi át, a „Szentlélek korát” a felvilágosodással azonosítva, azaz a korral, amikor az emberi nem neveléséhez már nincs szükség a kinyilatkoztatás betűjére, pusztán az emberi észre, mely önmagából vezeti le igazságait, és így a kinyilatkoztatott igazságokat észigazságokként ismeri meg.

A nevelés semmi olyat nem ad az embernek, amit ő is ne adhatna meg saját magának; csak azt adja neki, amit ő maga is megadhatna magának, csak épp gyorsabban és könnyebben. Vagyis a kinyilatkoztatás sem ad az emberi nemnek semmi olyat, amire ne jutna el az önmagára hagyott emberi ész is, csak épp a legfontosabb dolgokat előbb adta, és adja ma is.⁴⁰

Az ész önmegismerése mint az észhez magához vezető történelmi haladás folyamata – így határozza meg Hegel a történelemfilozófia tárgyát. Ám ennek megvalósulását Hegel az utópikus jövőből az aktuális jelenbe helyezi át. Ezzel a lineáris-teleologikus történelem legkövetkezetesebb és egyszersmind legátfogóbb alakja jelenik meg, így e formánál érdemes egy kicsit elidőznünk. A hegeli filozófia számára a történelem az az út, amelynek eredménye az azt saját történelmeként felidéző tudat. Ahogy azt *A szellem fenomenológiájának* előszavából tudjuk, ezt az utat a szellem már egyszer bejárta, amikor is öntudatosan megőrizte magát, és nem hagyta, hogy jelene elmúlt jelenként a tudattalan mélységbe süllyedjen. Az egyéni tudatnak most már csak az a dolga, hogy a művelő-

³⁹ Löwith 1996, 197-203.

⁴⁰ Lessing 1992, 988.

dés által újra végigmenjen ezen az úton, hogy a magáért-való formájukban megszűnt, ámde a szellem által az emlékezetben magánvaló formában megőrzött tudati alakokat újra magáért-való alakra, ezúttal az ő magáért-való alakjára hozza, és elmúlt létezésük tartalmát megjelenítse. Az *Er-Innerung* egyszerre jelent emlékezést és belsővé tételt, magába szállást és önmaga tartalmainak tudatosítását, a magánvaló magáért-valóvá alakítását.⁴¹ Hegel a világtörténelem filozófiájáról szóló előadásában a történelem céljaként a szabadságot nevezi meg; a szabadság azonban nem más, mint az önmagánál-lét (*Bei-sich-selbst-sein*), vagyis a tárgyat önmagánál és önmagaként tudó öntudat, a szellem szabadsága. Azé a szellemé, amely az emlékezetben megőrzött tudati alakokat saját szubsztanciális múltjaként öntudattá, vagyis szubjektummá alakítja. Egyúttal ez azt is jelenti, hogy az, amit a szubjektum önmagaként megismer, már egy elmúlt, megszüntetve megőrzött, hátrahagyott, szürkével festett alakja csupán, önmagáról való abszolút tudása pedig nem más, mint éppen ez az önmaga múltjára hátratekintő és ezáltal önmagát megismerő mozgás.

Mi az, amit az öntudat a történelemben önnön szubsztanciájaként megismer? Hegel előadásában a világtörténelem filozófiájának tárgyaként a népek szellemeit nevezi meg. A nép az egymást és önmagukat erkölcsi közösségként elismerő tudatok közös lényegeként valósul meg. A nép tehát szellemi természetű: az egymást kölcsönösen elismerő öntudatok közös tárgya. Az önmagáról tudó szellem ebben az alakjában erkölcsi közösségként, azaz a nép öntudataként valósul meg. Ez az a szellem, amit az egyén a nevelésben és a művelődésben szubsztanciális léteként magáévá tesz, ami által önmagát mint meghatározott ént ragadja meg.⁴² Az ember, a nép nem más, mint az, amit tesz. Az embert, a népet megismerni annyi, mint tetteit megismerni. A tettek a vallásban, az erkölcsökben, a szokásokban, a művészetben, az alkotmányban, a törvényekben stb. tárgyasulnak, ezekben válnak a tudat számára megismerhetővé.⁴³ Amikor az egyén saját közösségének kultúrájával, szelle-

⁴¹ Hegel 1961, 22-23.

⁴² Hegel 1966, 40.

⁴³ I. m. 46.

mével foglalkozik, akkor épp ezzel válik népének szelleme általa öntudatossá.⁴⁴ Ez az önmagáról tudó szellem fejeződik ki implicit módon a művészetben a közvetlen szemlélet módján, a vallásban az istenképzet és istentisztelet módján, és explicit módon a filozófiában az önmagáról tudó fogalomként.⁴⁵ Az önmagát megvalósítani igyekvő egyén feladata tehát a nép szellemének megismerése, önmaga tudatának mint a nép tudatának megragadása, és az eszerint való cselekvés. Hogy e cselekvés nem pusztán igazodás a többi cselekvéshez, nem egyszerű megfelelés a mindenkori normának (mely a „fenntartó egyének” jellemzője), azt épp az a különbség biztosítja, amit az öntudat jelent a közvetlen tárgytudathoz képest. Az öntudat ugyanis egy hátralépést hajt végre az addigi tudathoz képest, amelyre mint tárgyra rátekint, ezzel pedig a tudás új alakjához jut el.⁴⁶ Ennyiben egy nép szellemének megismerése eleve átmenet egy új szellemi alakhoz, amely az előzőt megszüntetve őrzi meg.⁴⁷ Azzal, hogy az egyén megismeri népe szellemének általános lényegét, már hátra is lépett tőle, és azt mint elmúlt lényegét ragadja meg. Itt azonban különbséget kell tenni a világtörténeti egyén között, aki egy belső szükségszerűségtől vezetve valósítja meg a szellem magasabb alakját anélkül, hogy ez benne öntudattá válna, és a filozófia között, amely ezt az alakot önmagáról tudó fogalomként ragadja meg.⁴⁸ Például Luther az Istennel való megbékélést, Krisztus közvetlen jelenlétét elszakította a külsőségektől, belsővé tette, ezzel pedig a szellem új alakját valósította meg: a szellem igazságának megismerése a szubjektumban megy végbe. Az igazságot önmaga bizonyosságában megismerő szubjektum azonban itt még nem a gondolkodás, hanem a hit és az érzés formájában jelentkezik; önmagáért-való fogalmát Descartes és az újkori filozófia dolgozza ki.⁴⁹

⁴⁴ I. m. 40-41.

⁴⁵ I. m. 91.

⁴⁶ A hegeli öntudat önmagától hátralépő mozgásáról lásd Czétány 2013, 5-30.

⁴⁷ Hegel 1966, 44-45.

⁴⁸ I. m. 71.

⁴⁹ I. m. 696-700, 726-727.

A világtörténelem filozófiájának feladata a szellemi alakzatok közötti átmenetek megragadása, vagyis a népek szellemének mint az önmagát megismerő szellem egymásból kibomló alakjainak a megismerése, ahogyan az önmaga tudatára jut az egyes népekben és történelmi személyiségekben.⁵⁰ A történelem filozófiájában így ugyanazzal a kettős perspektívával találjuk szembe magunkat, mint amit *A szellem fenomenológiájának* bevezetése tárgyal.⁵¹ A történelem momentumait egyrészt önmaguk számára való alakjukban, másrészt számunkra való módon kell kifejteni. Az egyes alakok tehát az önmagát megismerő megismerés felé tartó fejlődés alakzataiként kapnak jelentést. Végző soron a világtörténelem filozófiája nem más, mint „kifejtése annak, hogyan küzdötte fel magát a szellem annak tudatához, ami a magánvalósága szerint”, vagyis ami az önmagáról tudó szellem.⁵² Ezért a világtörténelem filozófiája elsősorban azon népszellemekre koncentrál, amelyek a szellem fogalmának legontudatosabb, legszabadabb alakját valósítják meg az adott korban. Másrészt mivel a népek ésszerűen tagolt szerveződése államként valósul meg, így a világtörténelem filozófiája olyan népekkel foglalkozik, amelyek államot alkotnak.⁵³

A történelem filozófiájának szemszögéből tehát az egyéni cselekedetek az állam ideájában találják meg valóságukat. A történelem ezáltal két hatalomnak, az állami szubsztancia és az egyéni szubjektum hatalmának szembenállásaként bontakozik ki.

Mivel az állam az általános idea, az általános szellemi élet, amely iránt az egyének születésük révén bizalommal és megszokással viseltetnek, s amelyben van lényegük és valóságuk, tudásuk és akaratuk, értéket tulajdonítanak maguknak benne, és ezáltal fenn tartják magukat: azért két alapmeghatározás fontos. Először is az állam általános szubsztanciája, a magában szilárd szellem, az ab-

⁵⁰ I. m. 40.

⁵¹ Hegel 1961, 55.

⁵² Hegel 1966, 42.

⁵³ I. m. 84.

szolút hatalom, a nép önálló szelleme; másodsor az egyéniség mint olyan, a szubjektív szabadság.⁵⁴

Amennyiben a szubsztancia válik hatalommá, az egyéneket a szokás és az áthagyományozott erkölcsök hatalma határozza meg, amennyiben pedig a szubjektum jut hatalomra, az egyének magáért-való személyekként bontakoznak ki. Eszerint a történelemben megvalósuló szellem szabadságának tekintetében különbséget kell tenni szubsztanciális szabadság és szubjektív szabadság között. A szubsztanciális szabadság az egyének valóságát meghatározó parancsok és törvények önmagában fennálló rendje, melynek az egyének reflektálatlanul engedelmeskednek, és így saját akaratak a törvényhozásban és általában az élet vezetésében nem érvényesül. Ezzel szemben a szubjektív szabadság a reflexióban és a meghatározottság tagadásában valósul meg. Ám a két szabadság önmagában csak elvont momentuma annak a szabadság-fogalomnak, amit az önmagát a történelem fejlődésében megismerő szellem valósít meg, és ami épp e két momentum szintézisében áll. „A világtörténetben csakis annak a viszonyinak létrehozásáról van szó, amelyben a szabad szubjektum nem merül el a szellem objektív módjában, hanem önálló jogához jut, ahol azonban éppígy az abszolút szellem, az objektív szilárd meggyezés is elérte abszolút jogát.”⁵⁵ A történelem folyamata a közvetlen létéből önmaga tudatára jutó szellem mozgását mutatja. Így a szellem mozgásának momentumai szerint a történelemben három fokozat különíthető el. Az első fok a természetes szubsztanciában való közvetlen elmerülés (keleti világ), a második a szellem részleges kilépése szubjektív szabadságának tudatába (görög és római világ), a harmadik pedig a szellem öntudatának általános megvalósulása (keresztény világ).⁵⁶

Hegel történelemfilozófiai előadásaiiban a szubsztancia és a szubjektum azonosságának ellentmondását önmaga fogalmaként megismerő szabad szellem útján négy alakot különböztet meg. A keleti birodalmak (Kína, India, Perzsia, Egyiptom) a szubsztanciális parancsok és törvé-

⁵⁴ I. m. 193.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ I. m. 117-118.

nyek világa, ahol a szubjektumok tökéletes függésben vannak, a szubsztancia pusztá járulékaiknak tartják magukat. A görög világban megjelenik az egyéniség elve, a szubjektív szabadság, de beágyazva a szubsztanciális egységbe. A római birodalomban a szubjektum saját célját az általánosban, az államban látja. Ezzel azonban maga is általánossá válik, amivel viszont önmagát is mint általánosságot, azaz mint személyiséget nyeri el: jogi személy lesz. Ez a meghatározott elvont általánosság a negyedik alakban válik konkréttá és szabaddá, önmagát meghatározóvá. A germán világban (a keresztény vallás és a reformáció által) teljesedik ki a magát tudó szubjektivitás, vagyis annak tudása, hogy a szubjektivitás az általánosság, és hogy éppen ebben áll szabadsága. A felvilágosodás korában így már a szubjektum autonóm hatalomként lép fel a despotikus államhatalommal szemben.⁵⁷ A világtörténelem filozófiája annak folyamatát mutatja be, hogy hogyan válik a szubsztancialitás abszolút hatalma a szubjektum abszolút hatalmává, illetve hogyan ismer magára a szellem a két hatalom azonosságának ellentmondásában, azaz önmaga fogalmában.

Marx a történelem dialektikus értelmezését átveszi Hegeltől, ugyanakkor bírálja is Hegelt azért, mert szerinte az ember lényege nem az önmagát megragadó ész, hanem társadalmi-gyakorlati élete, amely a természet által meghatározott szükségletre irányuló, ám egyszersmind a természetet alakító társadalmi produktív erő. Az elidegenedett szellem ettől a lényegi külsővé-válástól, a társadalmi gyakorlattól visszahúzódott, elvont magán- és magáért-való öntudatként jelenik meg, gyakorlata pedig elvont magán-, és más-száma-raló-létként (azaz áruként) adódik. Ám az ember csak társadalmi-gyakorlati létét a maga egységében tudatosítva találhat önmagára.⁵⁸ Marxnál a történelem szubjektuma nem az önmagát fogalomként megragadó szellem, hanem a tevékeny, produktív ember, a történelem végső célját tekintve pedig a szubjektum a tulajdon nélküli termelő, a proletariátus. A *német ideológia* alapján meghatározhatjuk az ember lényegéként értett produktív erő társadalmi viszonyainak általános történeti fejlődését. A produktív erő először mint

⁵⁷ I. m. 192-204.

⁵⁸ E tekintetben Marx Hegel-bírálatáról lásd Marx 1977, 193-196.

az osztályelőtti társadalom közvetlen produktivitása jelenik meg, amely azonban a munkamegosztás és a tulajdonviszonyok kialakulása során szellemként elidegenedik a társadalmi gyakorlattól. Második alakjában így egyrészt úgy jelenik meg, mint elvont magán- és magáért-való egyén más egyénnel és a közösséggel szemben, másrészt mint elvont magán- és magáért-való tudat az elidegenedett gyakorlati létével szemben. Ez utóbbi magánvalóságában az őt uraló, tőle független társadalmi és természeti hatalom részeként mutatkozik. Ám mivel ezt a hatalmat épp a társadalmi gyakorlat működteti, pontosan ennek tudatosítása és elsajátítása vezet el a harmadik alakhoz, a kommunista társadalom ezúttal már öntudatos közösségért-való produktivásához.⁵⁹

Ez az utolsó momentum már nem az elmúlt, hanem az eljövő idő momentuma, nem történelem, hanem eszkatológia. A harmadik momentum túllép a jelenen és – *Angelus Novusként* – egy eljövő kor felől tekint vissza előző két momentumára. A történelem mozgásába Marx visszacsempészi a zsidó-keresztény hagyománynak azt a messiási ígértét, amitől Hegel megszabadult, mikor a történelmet egyetemessé tette. A messiás ezúttal nem a magánvaló Isten természetfeletti uralmát, hanem a magáért-való Ember önmaga természete felett gyakorolt uralmát hozza el. Ám ugyanúgy a történelemre kérdező szubjektum a történelmet hordozó szubjektum beteljesedett, történelemutáni állapotából tekint vissza saját elmúlt útjára – és így saját aktuális jelenére is.

⁵⁹ Marx – Engels 1974, 36–46. Lukács a *Történelem és osztálytudat* című művében a produktivitas eldologiasodó (elidegenedő – Lukács itt nem tesz különbséget) tudati alakjainak fenomenológiáját vázolja fel. Ennek meghaladásaként „a társadalom lényegébe való belátás” tudata az, amit Lukács mint osztálytudatot, avagy a „tényleges cselekvés” szubjektumát határoz meg, amikor is az immár nem atomizált, hanem társadalmi szubjektum, a társadalom szubjektuma a társadalomnak egyszerre teremtménye és produktuma, szubjektuma és objektuma. Az emancipáció lehetősége tehát a produktív osztály, a proletariátus *mint* osztály öntudatra ébredésében rejlik. „[M]inden társadalom hatalma lényegében szellemi hatalom, amely alól csak a megismerés szabadít fel bennünket. Nem a pusztán elvont, a fejekben maradó megismerés azonban [...], hanem a hússá és vérré vált megismerés, Marx szavai szerint a ’gyakorlati-kritikai tevékenység.’” Lukács 1971, 304–332, 362 (kiemelés a szerzőtől).

A kontingens történelem

Nietzsche *A morál genealógiája* egy helyén a következőket írja:

Semmiféle történettudomány számára nincs fontosabb tétel annál, amely sok fáradtság árán született, de amelynek valóságosan is meg *kellene* születnie – hogy tudniillik valamely dolog keletkezésének oka és annak végső haszna, azaz tényleges felhasználása és valamely célrendszerbe való besorolása között ég és föld a távolság; hogy mindent, ami van, ami valamiféleképpen létrejött, egy hozzá képest fölöttes hatalom – új célok végett – újból és újból átértelmez, lefoglal és valamilyen új haszon érdekében átformál és átirányít; hogy a szerves világban minden történés *felülkerekedés, úrrá levés*, és hogy minden felülkerekedés és úrrá levés ismét csak újraértelmezés, hozzáidomítás, ami az addigi „értelmet” és „cél” szükségyszerűen elsötétíti vagy teljesen kioltja.⁶⁰

Foucault szerint Nietzsche az, aki sikeresen állít szembe a világvége lehetetlen perspektívájából visszatekintve szemlélt lineáris-teleologikus történelemmel egy azzal minden aspektusában leszámoló új történelem-koncepciót, amit ő maga genealógiának nevez. E „valódi történelem” nem mutat sem önazonos tudatot, se fejlődést, de még csak folytonosságot sem, csak egyszeri eseményeket és az általuk okozott töréseket. A történelem dinamikája sem nem mechanikus, sem nem teleologikus, azt egyedül az esemény egyedi véletlenje alakítja.⁶¹ Minden dolog gyökerénél, kezdeténél véletlenszerű külsődlegességgel találkozunk.⁶²

A valódi történelem – a keresztény világgal ellentétben, amelyet egyetemesen az isteni pók sző, és a görög világgal szemben, amelyen osztozik az akarát uralma és a kozmikus nagy ostobaság uralma – egyetlen birodalmat ismer csupán, ahol nincs gondvi-

⁶⁰ Nietzsche 1998, 36.

⁶¹ Foucault 1998, 84.

⁶² I. m. 79.

selés, sem végső cél, hanem csak „a véletlen torkát vaskézzel szorongató szükségszerűség.”⁶³

Perspektivikus tudása épp ezért részleges, minden esetben csak egy bizonyos szemszögből tekintett, melyen bármelyik pillanatban egy másik szemszög kerekedhet felül. Az esemény valaminek a keletkezése, ami mindig bizonyos erőviszonyokat foglal magába. A genealógiának épp ezeket az erőviszonyokat, az egymással vagy egymás mellett küzdő, esetleg épp önmaguk ellen forduló erőket kell felmutatnia az eseményben. Minden megjelenés egy küzdelem színhelye. E küzdelemben bizonyos erők uralkodnak, mások szolgálnak, vagyis a küzdelem egy értéket differenciál és adósságviszonyokat bevezető uralmi szabályrendszerben kristályosodik ki.⁶⁴ „Az emberiség nem lassan, küzdelemlől küzdelemre halad egy általános bölcsesség felé, hanem mindennemű erőszakot beépít a szabályok rendszerébe és ekképp uralomról uralomra tér át.”⁶⁵ A szabályok itt pusztán eszközök a hatalom akarásának játékában. Ezek a szabályok egy az addigitól eltérő összefüggésbe, egy eltérő fogalmi rendszerbe helyezve, egy más interpretációban egy új uralmi viszony keletkezéséhez vezetnek. Eljön egy ember, aki a szabályokat azok ellen fordítja, akik eredetileg felállították őket, aki úgy alakítja a szabályokat, hogy azok épp az uralmon lévők felett uralkodjanak, és így végül átveszi helyüket. A genealógia pedig nem más, mint az erőviszonyok mindeme alakulásainak, manipulációinak, torzulásainak, keletkezéseinek története, mint a morál, az ideák, a fogalmak története, egyszóval a hatalom-akarás eseményének története.⁶⁶

Deleuze Nietzsche-ről írt monográfiájában fejti ki, hogyan mutatja be a genealógus a történelmet aktív és reaktív erők küzdelmét magában foglaló események történeteként. Az aktív erő affektív képességének a végletéig megy el, és e hatóképességét különbségében afirmálja, ezzel pedig aktuális környezetéhez teremtő módon alkalmazkodik, reaktív

⁶³ I. m. 85.

⁶⁴ I. m. 81-82.

⁶⁵ I. m. 82.

⁶⁶ I. m. 82-83.

erőit az aktivitás alá rendeli. A reaktív erő ezzel szemben az, ami elválasztja az aktív erőt attól, amire képes, vagyis egy másik erő hatása alá rendelve (reaktívva téve) gátolja abban, hogy megvalósítsa képessége maximumát. A reaktív erő tagadja az aktív erőket, illetve tagadja magát mint aktív erőt.⁶⁷ A reaktív erő már nem a külső ingerekhez alkalmazkodik aktív módon, hanem a belső emlényomokra reagál, és ezáltal megmerevedik. A változó külső ingereket támadásként éli meg és – ahelyett, hogy cselekedne – szenvedése okát keresi, akit bűnösnek bélyegezhet meg, akire neheztelhet: „a te hibád”. Ez a *ressentiment*.⁶⁸ A *ressentiment*-nek azonban szüksége van egy olyan erőre, amely a bűnösséget belsővé teszi, egy olyan reaktív erőre, amely ahelyett, hogy másra vetülne, önmaga ellen fordul és önmagában találja meg szenvedése okát: „az én hibám”. Ez a rossz lelkiismeret.⁶⁹

A reaktív erők győzelme az aktív erők felett elvonás, megosztás, elszigetelés, exkluzív diszjunkció, amely egy fikción alapul.⁷⁰ A fikció egy olyan „mnemotechnika” terméke, amely elvonja az erőket a változó környezeti ingerekre történő cselekvő reagálástól (a reaktív erőknek aktívak alá rendelésétől), és egy változhatatlan mítoszra, egy megkonstruált emlékre utalja őket, amelyhez nekik a környezeti hatásoktól függetlenül igazodniuk, vagyis reagálniuk kell. A fikció által szembeállítunk az élettel valamit, valamit, ami az érzéki életen túl van, egy érzékfeletti világot, amihez képest leértékeljük az életet. Az élet ezáltal látszattá minősül és a semmi értékét veszi fel. A fikció a felsőbbrendű értékek fikciója, a fikció valósága pedig a semmi akarása. Ez a tagadás hatalmának, a nihilizmusnak az elsődleges formája, a zsidó és a keresztény tudat mozzanata („negatív nihilizmus”).⁷¹ A tagadás azonban egy idő után

⁶⁷ Deleuze 1999, 101-102.

⁶⁸ I. m. 176-183.

⁶⁹ I. m. 200-201.

⁷⁰ I. m. 95-96.

⁷¹ Nietzsche a nihilizmusnak ezt az alakját a hitelező és adósa speciális viszonyaként írja le. Először az életet hitelező ős istenséggé magasztosul, akinek az egész leszármazott nép az adósa. Ez az adósság a bűnös világtól Isten felé való elfordulásban, az élet gyűlöletében törleszthető. Majd Isten az adós iránti szeretetből az adósságot saját Fiával fizeti ki, erre a szeretetre pedig az adós annyiban válik

saját felsőbbrendű értékei ellen fordul. Ám a felsőbbrendű értékek tagadása a felsőbbrendű értékek helyébe önmaga reaktív életét, a reaktív Embert helyezheti, „amely megelégszik önmagával, és amely úgy tesz, mintha saját értékeit önmagában hordozná.” Ez tehát nem annyira kivezet a nihilizmusból, mint inkább annak második formájához vezet el, az európai tudat mozzanatához. E formában az élet továbbra is értékét veszített, látszat-élet marad, egy önmagáért való látszat („reaktív nihilizmus”). Az utolsó ember ezután felmondja a reaktív ember értékeit is és azokat pusztán hedonizmussal tölti fel. E kimerült élet egy értékek nélküli világban már valójában csak saját passzív kihunyását akarja; inkább nem akar semmit, mint hogy a semmit akarja („passzív nihilizmus”).⁷² Mindhárom alakzat az élet leértékelésének, a semmi akarásának egy formája. A nihilizmus különböző formái egyben a reaktív erők győzelmének alakjai.⁷³ Abból táplálkozik, hogy elválasztja az aktív erőt attól, amire képes, elválasztja az aktív, teremtő léteztől, és az élethen túlirak, a semminek az akarásává változtatja.

A genealógia a nihilizmus különböző alakzatainak történetét mutatja be, vagyis azon eseményeknek a történetét, ahogyan a reaktív erők különböző stratégiák mentén uralomra jutnak az aktív erők felett. A reaktív és az aktív erők küzdelme – ez a történelmet konstituáló „*történelem előtti*”⁷⁴ esemény.

A történelem transzcendentális illúziójának három formája a ciklikus, a lineáris és a kontingens történelem. Mindegyik forma egy transzcendens idea alá rendelődik, amely a történelmet annak szintetikus elveként határozza meg. Az első esetben ez az isteni rend, melynek törvénye a történelmet egymástól elválasztott szakaszokból álló ciklusok ismétlődő folyamataként szervezi meg, a második esetben a teleologikus szubjektum, mely a történelmet saját magának a megváltott vagy meg-

méltóvá, amennyiben önmagát bűnösnek érzi. A zsidó tudat a *ressentiment* tudata, míg a keresztény tudat a rossz lelkiismeret tudata. Nietzsche 1998, 44; Deleuze 1999, 238-241.

⁷² I. m. 231-244.

⁷³ I. m. 106.

⁷⁴ Nietzsche 1998, 26.

békelt önmaga által visszatekintve látott útjára vonatkoztatja, míg a harmadik esetben a világ eseménye, mely magába foglalja azokat a folyton megújuló viszonyokat, melyek által különbséggént ismétli önmagát a történelemben. Mind Isten, mind a Szubjektum, mind pedig az Esemény történelmen túli ideaként konstituálja a történelmet – ebben áll a történelem transzcendentális illúziója.

Mi mondható el ezek után a jelen történelemfilozófiai koncepciót szervező ideáról? Vajon nem mutatkozik-e ez is az illúzió valamely formájának? Hogyan egyeztethető össze a transzcendentális kritika a történelemfilozófiával valamely elv transzcendens használata nélkül? Erre a kérdésre a választ a „történeti *a priori*” fogalma segítségével igyekszem megadni. Először lássuk röviden, hogyan értelmezte a fogalmat két különböző történelemképpel dolgozó gondolkodó, Schelling és Foucault.

Schelling szerint a történeti *a priori* önmagában ellentmondásos fogalom. „Ami *a priori* kiszámítható, ami szükségszerű törvények szerint történik, az nem tárgya a történelemnek; és megfordítva, ami tárgya a történelemnek, az nem számítható ki.”⁷⁵ Történelemről valódi értelemben csak azon események vonatkozásában beszélhetünk, melyeknél egy szabad cselekvés irányát lehetetlen *a priori* módon meghatározni.⁷⁶ Vagyis ha a történelemfilozófia a történelem ismétlődések alapján levont szabályainak *a priori* tudománya, akkor a történelemfilozófia lehetetlenség, mivel a történelemben nincs ismétlés.⁷⁷ Ám az események mindenféle törvény nélküli egymásutánjára szintén nem lehet történelemfilozófiát építeni. Schelling azzal menti meg a történelemfilozófia lehetőségét, hogy a történelmet teleologikusan fogja fel. A történeti ember szabad spontaneitásával szembeállítja az emberi nemnek az egyes ember számára nem tudatosuló rejtett szükségszerű célját – mely felé az egyes ember akaratától függetlenül halad –, vagyis az abszolút szintézist.

⁷⁵ Schelling 1985, 298. Saját fordítás. Kiemelés az eredetiben.

⁷⁶ I. m. 301.

⁷⁷ I. m. 304.

Foucault ellenkezőleg, elveti a teleológiát, de lehetségesnek gondolja a történeti *a priori* feltárását. Mégpedig azért, hogy elválasztja azt a formális *a priori*-tól (ahogyan még Schelling értette), vagyis nem egy események feletti, mozdulatlan, időtlen struktúráként, transzcendens elvként gondolja el, hanem a történeti folyamatban immanens elvként – olyan pozitivitásként, amely „egy diszkurzív gyakorlatot jellemző szabályok összességéként határozható meg”, és amely *a gyakorlattal együtt alakul*.⁷⁸ A szabályok egy adott kijelentés történelmi eseményének a létfeltételeit jelentik. Egy kijelentés létfeltételeit a kijelentésnek más kijelentésekkel, más kijelentéscsoportokkal, illetve más jellegű (technikai, gazdasági, társadalmi, politikai) eseményekkel való kapcsolatai határozzák meg.⁷⁹ A kapcsolatok ismételése definiálja azokat a képzési szabályokat, illetve a belőlük felépülő képzési rendszereket, amelyek mentén a diszkurzív gyakorlatban érvényesülő összefüggések, elhatárolások, kizárások, azaz szabályszerűségek megjelennek.⁸⁰ Vagyis a kapcsolódó elemek egy bizonyos küszöb feletti változásával maguk a képzési szabályok is változnak. A történeti *a priori* „nem pusztán valamely időbeli kiterjedés rendszere; maga is átalakulásnak kitett halmazt alkot”.⁸¹

A jelen tanulmányban kifejtett elmélet az inkonzisztens sokaságban képződő összefüggések (konzisztencia-viszonyok) szabályait és rendszereit az összefüggés alapjául szolgáló *szintézis módja* szerint vizsgálja. A szintézis első megközelítésben az, ami az inkonzisztens sokaságnak konzisztenciát ad. A valóság mindenféle konzisztenciájának valamilyen

⁷⁸ Foucault, 2001, 165.

⁷⁹ I. m. 40-41. Például annak feltétele, hogy a bűnözés az orvosi szakértelem tárgyává vált, az, hogy kapcsolat létesült a büntetőjogi kategóriák és a pszichológiai jellemzés, a felelősséget megállapító orvosi döntéshozó fórum és a büntetést megállapító igazságszolgáltatási döntéshozó fórum, az igazságszolgáltatási eljárás és az orvosi vizsgálatok, a büntetőjogi normák és a betegségek osztályozása, a kórház terapeutikus célú mozgáskorlátozása és a börtön büntető célú mozgáskorlátozása között. „Ezek a kapcsolatok azok, amelyek a pszichiátriai beszédben működve lehetővé tették különféle tárgyak egész halmazának kialakulását.” I. m. 59-60.

⁸⁰ I. m. 97.

⁸¹ I. m. 165.

szintézis, vagy inkább szintézisek találkozása az alapja. Ebben az értelemben a szintézis a valóság tekintetében *konstitutív*. A konstitúció lehet a sokaság elemeinek elválasztása, egy pontra vonatkoztatása, illetve összekapcsolása. Az első egy rendet, a második egy perspektívát, míg a harmadik egy eseményt konstituál. A szintézis eszerint lehet diszjunktív, konjunktív, illetve konnektív. Amennyiben a valóság elveként egyetlen abszolút szintézist határozhatnánk meg, joggal mondhatnánk, hogy az abszolútum a valóság transzcendens egysége, avagy a sokaság teljes konzisztens egysége. Ámde a valóság konstitutív elveként többféle szintézis határozható meg, ezért a valóság teljes konzisztens egysége valójában nem más, mint valamelyik szintézis egyoldalú használata. Ezt nevezem transzcendentális illúziónak. A szintézisek a valóságot együtt, egymással harcban és egymással együttműködve konstituálják, mindegyik a valóság másféle konzisztenciája (egy abszolút rend, egy abszolút perspektíva, vagy egy abszolút esemény) felé törve és ezáltal a teljes konzisztenciát mindig megtörve. Míg valamely elkülönült, teljes szintézis a valóság valóságon túli transzcendens ideáját adja, a három szintézis konfliktusa a valóság immanens ideáját jelenti. Épp mert a szintézisek konfliktusa térben, időben és jelentésben folyamatosan változó erőviszonyokat alkot, ezért ez az idea dinamikus ideának bizonyul. Bizonyos korokban és helyeken a rend, másokban a perspektíva, megint másokban az esemény szintézise dominál, méghozzá különböző intenzitással. Pontosán emiatt alkothatja e konfliktus a történeti valóság immanens fogalmát vagy alapját. A történeti *a priori* mint folyamatosan alakuló „szabályok összessége” a jelen esetben tehát nem más, mint a három szintézis harca és együttműködése, melyek erőviszonyainak folyamatos változása a történelem maga. E történeti *a priori*, „a három szintézis harca és együttműködése” egyszerre a történeti valóság transzcendentális és immanens ideája. Abban az értelemben transzcendentális, hogy az aktuális történeti valóság – nem lehetőség-, hanem – létfeltétele nem más, mint a sokaság elválasztó, vonatkoztató és összekapcsoló szintézise, pontosabban e szintézisek valamilyen dominancia-viszonya. És abban az értelemben immanens, hogy az idea együtt változik a történelemmel, ám ami változik, az a három szintézis erőviszonya és ütközésének módja. A három szintézis és azok viszonyainak feltárása is a történelem analízise

által vált lehetővé. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a szintézisek konfliktusa a történeti valóság *ratio essendij*e, míg a történeti valóság a szintézisek konfliktusának *ratio cognoscendij*e. A három szintézis harca és együttműködése mint a valóság immanens ideája nem a valóság feletti mozdulatlan struktúra, hanem *a valósággal együtt alakuló, annak változó konzisztenciát adó, mert maga is problematikus princípium-együttes*. A három szintézis konfliktusa képezi a történelem *a priorij*át.

Mindazonáltal maradt itt még valami zavaró e koncepcióban. Vajon az olyan megfogalmazások, miszerint „bármikor, bárhol, bármelyik szintézis dominánssá válhat”,⁸² nem állnak-e mégis túlságosan közel a véletlenszerű eseménynek alárendelt történelemkoncepcióhoz? A három szintézis küzdelme mint a történelem *a priorij*a nem emlékeztet-e a történelem transzcendentális illúziójának e harmadik formájára? Vajon nem eseményként, abszolút eseményként tárgyalom magam is a szintézisek harcát és együttműködését? A transzcendentális kritika képes bemutatni a történelemszemlélet alapvető egyoldalúságait, ám kérdés, hogy ezt képes-e oly módon konzisztensen elbeszélni, hogy ennek során ne emelné ki valamelyik szintézist. Az immanens történelemszemlélet a történelmet meghatározó különböző szintetikus elvek együttlátásában áll, ám egy konzisztens történelemszemlélet pontosan valamelyikük transzcendálása, kiemelése által válik csak lehetővé. A történelem egyszerre immanens és konzisztens kifejtése – ez az, ami végső soron a történelemfilozófia megoldhatatlan problémájának tűnik.

⁸² Czétány 2015, 19.

Irodalom

Areiosz Didümosz: Epitomé. In: *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*. 105-113. Szerk. és ford. Bugár M. István. Kairosz, Budapest, 2005.

Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János. Lazi, Szeged, 2004.

Biblia Ford. Gál Ferenc, Gál József, Gyürki László, Kosztolányi István, Rosta Ferenc, Szénási Sándor – Tarjányi Béla. Szent István Társulat, Budapest, 1976.

Buber, Martin: *A próféták hite*. Ford. Bendl Júlia. Atlantisz, Budapest, 1998.

Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia*. Ford. Bánki Dezső. Atlantisz, Budapest, 1994.

Czétány György: A megismerés mint recedens mozgás. A szellem mozgástana Hegel filozófiájában. *Elpis*, VII. évf., 1. szám, 5-30., 2013.

Czétány György: *A transzcendentális illúzió keletkezése és története. Három szintézis harca egy egységes valóságért*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2015.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, Budapest, 1999.

Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza. Avagy a mindenség és a történelem*. Ford. Pásztor Péter. Európa, Budapest, 2006.

Foucault, Michel: Nietzsche, a genealógia és a történelem. In: *A fantasztikus könyvtár. Válogatott tanulmányok, előadások és interjúk*. 75-92. Ford. Romhányi Török Gábor. Pallas Stúdió – Attraktor Kft., Budapest, 1998.

Foucault, Michel: *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Atlantisz, Budapest, 2001.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Sze-mere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966.

Hésziadosz: Munkák és napok. In: uő: *Istenek születése. Munkák és napok*. 41-69. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Európa, Budapest, 2005.

Kirk, G. S. – Raven, J.E. – Schofield, M.: *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Atlantisz, Budapest, 2002.

Lessing, Gotthold Ephraim: Az emberi nem nevelése. Ford. Boros Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*, 36, 5-6, 986-1012., 1992.

Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Atlantisz, Budapest, 1996.

Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 1971.

Marx, Karl; Engels, Friedrich: *A német ideológia*. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Magyar Helikon, Budapest, 1974.

Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest, 1977.

Nietzsche, Friedrich: *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Comitatus, Veszprém, 1998.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Ist eine Philosophie der Geschichte möglich? Aus der Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur im Philosophischen Journal von der Jahren 1797 und 1798. In: *Ausgewählte Schriften. Band 1. 1794-1800*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 295-304., 1995.

Polübiosz *Történeti könyvei. 1. kötet*. Ford. Muraközy Gyula. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2002.

Publius Vergilius Maro: *Aeneis*. Ford. Kertel Zsuzsa. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 1995.